Florovsky Gheorghe, Arhipreotul

NEMURIREA SUFLETULUI

Eu

Trebuie creștinii, ca și creștini, să creadă în mod necesar în nemurirea sufletului uman? Și ce înseamnă cu adevărat nemurirea în spațiul gândirii creștine? Astfel de întrebări par doar retorice. Etienne Gilson, în lucrarea sa Gifford Lectures, a considerat necesar să facă următoarea afirmație uimitoare: „În general", a spus el, „creștinismul fără nemurire are sens perfect, iar dovada acestui fapt este că inițial a fost gândit ca atare. Creștinismul fără învierea omului este cu adevărat lipsit de sens." [1] O trăsătură izbitoare a perioadei timpurii a istoriei concepției creștine despre om a fost, după toate aparențele, negarea emfatică de către cei mai străluciți scriitori ai secolului al II-lea a nemuririi naturale a sufletului. Și se pare că aceasta nu este opinia ciudată sau absurdă a unor scriitori individuali, ci mai degrabă tendința generală a vremii. Nici nu s-a pierdut complet mai târziu. Episcopul Anders Nygren, în celebra sa carte *Den kristna karlekstanken genom tiderna,* îi laudă pe apologeții secolului al II-lea tocmai pentru acest gând îndrăzneț și vede în el o expresie a spiritului evanghelic autentic. Accentul principal în acei ani a fost, și în opinia lui Nygren ar fi trebuit să fie întotdeauna, pus pe „învierea *trupului* " și nu pe „nemurirea *sufletului* " [2] . Savantul anglican din secolul al XVII-lea, Henry Dodwell (1641-1711, fost „Praelector" de istorie al Universității Oxford de la Camden), a publicat la Londra o carte curioasă sub titlul destul de enigmatic:

Raționamente epistolare, dovedind din Scripturi și de la primii Părinți că sufletul este la origine un principiu muritor, făcut însă nemuritor fie spre chinul veșnic - prin voința divină - fie spre viața veșnică - prin unirea cu Duhul Divin Botezător. Prin care se dovedește că încă din vremea Apostolilor nimeni în afară de episcopi nu are puterea de a da Duhul Divin al Nemuririi (1706).

Argumentele lui Dodwell sunt adesea confuze și incoerente. Cu toate acestea, principalul merit al cărții este incredibila erudiție a autorului său. Dodwell a fost evident primul care a adunat o cantitate imensă de informații despre doctrina creștină timpurie despre om, deși el însuși nu a putut să o folosească în mod corespunzător. Și are perfectă

dreptate când susține că creștinismul recunoaște, mai degrabă decât „nemurirea" *naturală* , ci o *uniune supranaturală* cu Dumnezeu, care „singur are nemurirea" (1 Timotei 6:16). Nu este surprinzător faptul că cartea lui Dodwell a provocat o controversă aprinsă. Autorul a fost acuzat oficial de erezie. În ciuda acestui fapt, a găsit mulți adepți pasionați, iar un scriitor anonim, „un prezbiter al Bisericii Anglicane", a publicat două cărți pe această temă, examinând cu atenție dovezile patristice conform cărora „Duhul Sfânt era autorul nemuririi, adică nemurirea era un har special al Noului Testament și nu o proprietate naturală a sufletului" și că „nemurirea era *supranaturală* sufletelor omenești, un dar al lui Isus Hristos, comunicat de Duhul Sfânt în Botez". [3] O caracteristică interesantă a acestei controverse este că poziția lui Dodwell a fost criticată în principal de „liberalii" vremii, iar principalul său adversar literar a fost celebrul Samuel Clarke, din St. James, Westminster, un adept al lui Newton și corespondent al lui Leibniz, cunoscut pentru opiniile și ideile sale neortodoxe, un reprezentant tipic al epocii Libertății de Cugetare și a Iluminismului. O situație surprinzătoare: „nemurirea" este atacată de un „ortodox" și apărată de un iluminist. De fapt, acest lucru era de așteptat. La urma urmei, teoria nemuririi *naturale* era una dintre puținele dogme ale deismului iluminat din acei ani. Un om al Iluminismului putea scăpa cu ușurință de doctrina Revelației, dar nu avea dreptul să se îndoiască de „adevărul" argumentelor Rațiunii. Gilson a sugerat că „așa-numita doctrină «moralistă» a secolului al XVII-lea a fost inițial o revenire la poziția primilor Părinți ai Bisericii și nu, așa cum se presupune de obicei, o expresie a sentimentelor liber-cugetării" [4] . În general, o astfel de afirmație este frivolă. Starea de lucruri din secolul al XVII-lea era mult mai complexă și confuză decât descrie Gilson. Dar în cazul lui Dodwell (și al altor câțiva teologi), presupunerea lui Gilson este pe deplin justificată. Există o „revenire la poziția primilor Părinți ai Bisericii".

II.

Sufletul ca „creatură"

Sfântul Iustin, în *Dialogul său cu Trifon,* povestește despre convertirea sa. În căutarea adevărului, a venit mai întâi la filosofi și, pentru o vreme, a fost pe deplin mulțumit de opiniile platonicienilor. „Am fost foarte încântat de doctrina lui Platon despre incorporeal, iar teoria

ideilor mi-a inspirat mintea." Apoi a întâlnit un învățător creștin, un bărbat în vârstă și venerabil. Printre alte întrebări care au apărut în conversația lor s-a numărat și natura sufletului. „Nu ar trebui să numim sufletul nemuritor", a afirmat creștinul. „Căci, dacă este nemuritor, atunci este și fără început", ει αθανατοζ εστι και αγεννητοζ δηλαδη . Aceasta este, desigur, teza platonicienilor. Totuși, numai Dumnezeu este „fără început" și indestructibil și de aceea El este Dumnezeu. Lumea, dimpotrivă, „are un început", iar sufletele fac parte din lume. „Probabil a existat o vreme când ele nu existau." Și, prin urmare, ele nu sunt nemuritoare, „căci lumea însăși, după cum am văzut, a avut un început". Sufletul nu este viață în sine, ci doar „părtășește" la viață. Dumnezeu singur este viață; sufletul poate *avea* doar viață. „Căci capacitatea de a trăi nu este una dintre proprietățile sufletului, ci una a lui Dumnezeu." Mai mult, Dumnezeu dă viață sufletului „pentru că El vrea ca acesta să trăiască". Toate lucrurile create „au o natură distructibilă și pot fi distruse și pot înceta să mai trăiască". Ele sunt „perisabile" (*Colocviu,* 5 și 6). Cele mai importante dovezi clasice ale nemuririi, care datează de la *Fedon* și *Fedru* , sunt trecute cu vederea și ignorate, iar premisele lor de bază sunt respinse în mod deschis. După cum a subliniat profesorul A. E. Taylor, „pentru mintea greacă, αθανασια sau αφθαρσια însemna invariabil aproape același lucru cu «divinitatea», implicând nenăscere și indestructibilitate ." [5] o *creatură* , și chiar existența sa i-o datorează lui Dumnezeu, Creatorul. Prin urmare, el poate fi „nemuritor" nu *prin natură,* adică în sine, ci numai prin „voința lui Dumnezeu", adică *prin har.* Argumentarea „filosofică" în favoarea „nemuririi" naturale se baza pe „necesitatea" ființei. Dimpotrivă, a afirma *natura creată* a lumii înseamnă a sublinia, în primul rând, că aceasta *nu* este o necesitate și, mai precis, *existența sa nu este necesară.* Cu alte cuvinte, lumea *creată* este o lume care *s-ar putea să nu fi existat deloc.* Aceasta înseamnă că lumea este în întregime *ab alio* și în niciun fel *un se.* [6] După cum spune Gilson, „unele ființe sunt radical diferite de Dumnezeu, chiar dacă numai prin faptul că, spre deosebire de El, s-ar putea să nu fi existat deloc și totuși, la un moment dat, pot înceta să existe " . [7] [*] Din „ *poate* înceta" însă nu rezultă că existența lor încetează *de fapt* . Sfântul Iustin nu a fost un „condiționalist", iar numele său a fost invocat în zadar de susținătorii „nemuririi condiționate". „Nu susțin că sufletele sunt anihilate..." Scopul principal al acestei controverse este de a sublinia credința în Creație. Găsim argumente similare în alte scrieri din secolul al II-lea. Sfântul Teofil al Antiohiei a insistat asupra calității „intermediare" a omului. „ *Prin*

natură ", omul nu este nici „nemuritor", nici „muritor", ci mai degrabă „capabil de ambele", δεκτικον αμφοτερων . „Căci dacă Dumnezeu l-ar fi creat nemuritor la început, l-ar fi făcut Dumnezeu." Dacă omul, ascultând de poruncile divine, ar fi ales inițial partea nemuritoare, ar fi fost încoronat cu nemurire și ar fi devenit Dumnezeu - „Dumnezeu asumat" *, deus assumpstus,* Θεοζ αναδειχθειζ (*Către Autolycus* II, 24 și 27). Tațian merge chiar mai departe. „Sufletul în sine nu este nemuritor, elenilor, ci muritor. Totuși, este posibil ca el să nu moară" (*Discurs împotriva elenilor,* 13). Părerile primilor apologeți nu erau lipsite de contradicții și nu era întotdeauna posibil să se exprime cu precizie aceste păreri. Dar punctul principal a fost întotdeauna clar: problema nemuririi umane trebuie considerată în lumina doctrinei Creației. Se poate spune și altfel: nu ca o problemă exclusiv metafizică, ci, în primul rând, ca una religioasă. „Nemurirea" nu este o proprietate a sufletului, ci ceva care depinde în întregime de relația omului cu Dumnezeu, Domnul și Creatorul său. Nu numai că destinul final al omului este determinat de gradul comuniunii sale cu Dumnezeu, ci chiar și existența umană însăși, șederea și „supraviețuirea" ei, sunt în mâinile lui Dumnezeu. Sfântul Irineu continuă aceeași tradiție. În lupta sa cu gnosticii, el a avut un motiv special pentru a sublinia natura creată a sufletului. Sufletul nu vine dintr-o „altă lume" care nu cunoaște decădere; el aparține tocmai acestei lumi create. Sfântului Irineu i se spune că, pentru o existență infinită, sufletele **trebuie** să fie „fără început" (*sed oportere eas aut innascibiles esse ut sint immortales*), altfel vor muri împreună cu trupurile lor (*vel si generationis initium acceperint, cum corpore mori).*). El respinge acest argument. Fiind creaturi, sufletele „își continuă existența atâta timp cât îi place lui Dumnezeu" (*perseverant autem quoadusque eas Deus et esse, et perseverare voluerit*). Aici *perseverantia* corespunde evident cu grecescul διαμονη . Sfântul Irineu folosește practic aceleași cuvinte ca și Sfântul Iustin. Sufletul nu este viață în sine; ea participă la viața dată lui de Dumnezeu (*sic et anima quidem non est vita, participatur autem a Deo sibi praestitam vitam*). Numai Dumnezeu *este* Viață și Singurul Dătător de Viață (*Against Heresies,* II, 34). Clement din Alexandria, în ciuda aderării sale la platonism, menționează în treacăt că sufletul nu este nemuritor „prin natură" (*Scurte explicații despre* 1 Petru 1:9: *hinc apparet quoniam non est naturaliter anima incorruptibilis, sed gartia Dei ... perficitur incorruptibilis*) [7a] . Sfântul Atanasie dovedește nemurirea sufletului cu ajutorul unor argumente care datează de la Platon (*Despre neamuri,* 33), dar cu toate acestea repetă insistent că tot ceea ce este creat este prin natura sa instabil și supus distrugerii (*ibid.,* 41: φυσιν ρευστην ουσαν και διαλυομενην). Chiar și Sfântul

Augustin a recunoscut necesitatea de a limita nemurirea sufletului: *Anima hominis immortalis est secundum quendam modum suum; non enim omni modo sicut Deus* (*Epistola* VFF, *către Ieronim*). „Având în vedere nestatornicia acestei vieți, cineva o poate numi muritoare." (*Despre Ioan,* tr. 23, 9; cf. *Despre Treime,* I.9.15 și *Despre Cetatea lui Dumnezeu,* 19.3: *mortalis in quantum mutabilis*). Sfântul Ioan Damaschin spune că și îngerii sunt nemuritori, nu prin natură, ci prin har (*Expunerea exactă a credinței ortodoxe,* II, 3: ου φυσει αλλα χαριτι) și dovedește acest lucru în același mod ca și apologeții (*Dialog împotriva maniheilor,* 21). O subliniere a unei afirmații similare poate fi găsită în scrisoarea „conciliară" a Sfântului Sofronie, Patriarhul Ierusalimului (634), citită și primită favorabil de cel de-al șaselea Sinod Ecumenic (681). În ultima parte a acestei scrisori, Sofronie condamnă erorile origeniștilor - preexistența sufletului și apocatastaza - și spune clar că „ființele raționale" (τα νοητα), deși nu mor (θνησκει δε ουδαμως), sunt totuși „nemuritoare nu *prin natură* " , ci numai *prin harul lui Dumnezeu* (*Mansi,* XI, 490-492; *Migne,*LXXXVII.3, 3181). Trebuie adăugat că nici în secolul al XVII-lea, Orientul nu uitase cursul gândirii Bisericii primare pe care l-am examinat, iar o dispută interesantă din acei ani între doi episcopi ortodocși din Creta este bine cunoscută chiar pe această temă: este sufletul nemuritor „prin natură" sau „prin har" [8] . Pe scurt: atunci când discutăm problema nemuririi dintr-un punct de vedere creștin, trebuie să ne amintim întotdeauna natura creată a sufletului. Însăși existența sufletului nu este necesară, adică, am putea spune, „condiționată". El este condiționat de decretul creator *emanat* de Dumnezeu. Totuși, *această* existență, adică existența care nu este conținută în natură, nu este neapărat tranzitorie. Actul creator este un act liber, dar irevocabil al lui Dumnezeu. Dumnezeu a creat lumea noastră tocmai *pentru existență* : εκτισε γαρ ειζ το ειναι τα παντα (Înțelepciunea 1:14). Și nu poate exista nicio renunțare la această poruncă creatoare. Iată esența paradoxului: neavând *un început necesar,* lumea *nu are sfârșit* . Este ținută laolaltă de voința imuabilă a lui Dumnezeu [9] .

al III-lea

Omul este muritor

Gânditorii moderni sunt atât de preocupați de „nemurirea sufletului” încât faptul fundamental al mortalității umane a fost practic uitat. Doar filozofiile „existențiale” recente ne-au amintit încă o dată cu putere de inevitabilitatea cursului vieții umane *sub specie mortis.* Moartea este o catastrofă pentru om. Este „ *ultimul* (sau mai degrabă *ultimul*) *dușman* al său ”, * εσχατοζ εχθροζ* (1 Corinteni 15:26). „Nemurirea” este cu siguranță un termen care conține *o negativitate* ; este legat de termenul „moarte”. Și iată-ne din nou confruntați cu un conflict ascuțit între creștinism, pe de o parte, și „elenism” și, mai ales, platonism, pe de altă parte. WHV Reade, în recenta sa carte, *The Challenge of Christianity to Philosophy* [10], pune în contrast foarte potrivit două citate: „Și Cuvântul s-a făcut trup și a locuit printre noi” (Ioan 1:14) și „Plotin, filosoful timpului nostru, părea întotdeauna rușinat că trăiește sub formă de trup” (Porfirie, *Viața lui Plotin,* I). Reade continuă spunând: „Dacă facem o comparație directă în acest fel între lectura Evangheliei de Crăciun și înțelegerea de către Porfirie a esenței învățăturii maestrului său, devine destul de clar că sunt absolut incompatibile, că este imposibil să ne gândim la un platonician creștin sau la un creștin platonician; iar platonicienii, spre meritul lor, erau foarte conștienți de acest fapt trivial.” [10a] Voi adăuga doar că, din păcate, „acest fapt trivial” pare să fie nefamiliar creștinilor. Din secol în secol, chiar până în zilele noastre, platonismul a fost filosofia preferată a înțelepților creștini. Nu este scopul nostru să explicăm acum cum s-a putut întâmpla acest lucru. Totuși, această neînțelegere, ca să spunem blând, tristă, a produs o confuzie fără precedent în viziunile moderne despre moarte și nemurire. Putem folosi definiția binecunoscută: moartea este separarea sufletului de trup, ψυχηζ χωρισμοζ απο σωματοζ (Nemesius, *Despre natura omului,* 2, îl citează pe Chrysipp). Pentru grec, aceasta este *eliberare* , o „întoarcere” în tărâmul natal al spiritelor. Pentru creștin, este *o catastrofă* , o existență umană tăiată cu o linie. Teoria greacă a nemuririi nu va rezolva niciodată problema creștină. Singura soluție demnă este dată de vestea Învierii lui Hristos și de promisiunea viitoarei Învieri Generale a Morților. Revenind din nou la originile creștinismului, constatăm că această idee a fost exprimată clar deja în primele secole. Sfântul Iustin insistă foarte mult asupra acestei chestiuni: „Dacă întâlnești astfel de oameni care... nu recunosc învierea morților și cred că sufletele lor sunt luate imediat în rai după moarte, atunci nu-i considera creștini” (*Colocvial* , 80). Autor necunoscut al tratatului *Despre Înviere*(atribuită de obicei Sfântului Iustin) expune foarte precis esența întrebării: „Ce este omul, dacă nu un animal rațional, alcătuit din suflet și trup? Este sufletul în sine un

om? *Nu* - este sufletul omului. Și poate fi numit trupul om? *Nu* - se numește trupul omului. Dar dacă nici unul, nici celălalt separat nu constituie un om, ci doar o ființă constând din unirea unuia și a celuilalt se numește om, iar Dumnezeu l-a chemat *pe om* la viață și înviere: atunci El *nu a numit o parte,* ci *întregul,* adică suflet și trup" (*Despre Înviere,* 8). Atenagora din Atena face un argument similar în excelenta sa lucrare *Despre Învierea Morților* . Dumnezeu l-a creat pe om pentru un scop foarte specific - existența veșnică. Dacă este așa, „Dumnezeu a înzestrat cu ființă și viață independente nu natura sufletului în sine, nici natura corpului luat separat, ci mai degrabă oamenii, alcătuiți din suflet și trup, astfel încât prin ambele părți, cu care oamenii se nasc și trăiesc, să poată atinge un scop comun la sfârșitul vieții pământești; sufletul și trupul constituie în om *o singură ființă vie* ." Omul va dispărea, afirmă Atenagora, dacă integritatea acestei legături este distrusă, căci în acest caz și personalitatea va fi distrusă. Nemurirea sufletului trebuie să fie însoțită de imuabilitatea corpului, de incoruptibilitatea propriei sale naturi. „Ființa înzestrată cu rațiune și intelect este *omul* , și nu *sufletul în sine* . Prin urmare, omul trebuie să rămână întotdeauna alcătuit din suflet și trup." Altfel, nu vom avea un om, ci doar părți ale unui om. „Și o uniune veșnică este imposibilă dacă nu există înviere. *Căci dacă nu există înviere, natura întregului om nu va fi păstrată "* (15). Premisa de bază a unui astfel de raționament a fost includerea corpului ca parte în plenitudinea existenței umane. Și rezultă de aici că omul va înceta să mai fie om dacă sufletul este forțat să se „dezîncarneze" pentru totdeauna. Acest fapt este strict opus afirmațiilor platonicienilor. Grecii, mai degrabă, visau la o dezîncarnare finală și perfectă. Trupul este legătura sufletului. Dimpotrivă, pentru creștini, moartea nu este sfârșitul normal al existenței umane. Este prăbușire și nebunie. Este „plata păcatului" (Romani 6:23). Este privațiune și perversiune. Și din momentul căderii, misterul vieții a fost înlocuit de misterul morții. „Unirea" sufletului și trupului este cu siguranță misterioasă, după cum o dovedește simțul imediat al omului de unitate psihofizică organică. Anima *autem et spiritus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam,* a scris Sfântul Irineu (*Adv. haereses*V, 6,1). Un trup fără suflet este doar un cadavru, iar un suflet fără trup este doar o fantomă. Omul nu este o fantomă fără trup, iar un cadavru nu face parte din om. Omul nu este un „demon fără trup" ascuns într-o închisoare de carne. De aceea, „separarea" sufletului de trup este *tocmai moartea omului,* încetarea existenței sale, a existenței sale *ca om* . Prin urmare, moartea și descompunerea trupului, am putea spune, șterg „chipul lui Dumnezeu" din om. Nu totul este uman în cel decedat. Sfântul Ioan

Damaschin, într-unul dintre celebrele imnuri ale slujbei de înmormântare, transmite acest lucru astfel: „Plâng și mă tânguiesc când mă gândesc la moarte și văd frumusețea noastră, creată după chipul lui Dumnezeu, zăcând în morminte, urâtă, lipsită de glorie, fără formă." Sfântul Ioan nu vorbește despre trupul omenesc, ci despre omul însuși. „Frumusețea noastră după chipul lui Dumnezeu" nu este trupul, ci omul. El este cu adevărat „chipul slavei inefabile a lui Dumnezeu", chiar și după „înfrângerea păcatului". Iar moartea ne descoperă că omul, această „statuie rațională" făurită de Dumnezeu – pentru a folosi expresia Sfântului Metodie (*Despre Înviere* I, 34.4: το αγαλμα το λογικον) – este doar un cadavru. „Omul este gol în oase, hrană și duhoare de viermi". [11] Omul poate fi numit „o ipostază în două firi", și nu *din* două firi, ci tocmai *în* două firi. Prin moarte, această ipostază este despărțită. Și omul nu mai există. De aceea, noi, oamenii, așteptăm „ *răscumpărarea trupului nostru* " (Romani 8:23: την απολυτρωσιν του σωματοζ ημων). După cum scrie Sfântul Pavel într-o altă epistolă, „căci nu vrem să ne dezbrăcăm, ci să ne îmbrăcăm, pentru ca ceea ce este muritor să fie înghițit de viață" (2 Corinteni 5:4). Întreaga agonie a morții constă tocmai în faptul că este „plata păcatului", adică rezultatul unei relații rupte cu Dumnezeu. Nu este pur și simplu un defect natural sau un impas metafizic. Mortalitatea omului este mortalitatea celui care s-a îndepărtat de Dumnezeu, Care este singurul Dătător de viață. Și aflându-se într-o astfel de alienare, omul nu poate rămâne, „să dăinuie", ca un om deplin. Un muritor, strict vorbind, este „ *subuman"*.„A sublinia mortalitatea umană nu înseamnă a oferi o interpretare «naturalistă» a tragediei umane; dimpotrivă, înseamnă a-i scoate la iveală rădăcinile religioase profunde. Interesul pentru mortalitatea umană a fost cel mai important punct de sprijin al teologiei patristice, căci era un interes pentru Învierea promisă. Mizeria existenței în păcat nu a fost în niciun fel diminuată, ci a fost considerată nu numai din punctul de vedere al eticii și moralității, ci și din punct de vedere teologic. Povara păcatului constă nu numai într-o conștiință necurată și un sentiment de vinovăție, ci și într-o scindare ireversibilă a întregii naturi umane. Omul căzut nu mai este uman: s-a degradat ontologic. Iar mortalitatea umană, moartea umană, a devenit o dovadă a acestei «degradări»." În afara lui Dumnezeu, natura umană devine desincronizată, într-un fel, începe să sune falsă. Edificiul naturii umane își pierde stabilitatea. „Unirea" sufletului cu trupul se dovedește a fi fragilă. Sufletul, lipsit de energia vitală, nu mai poate anima trupul. Trupul devine o temniță și un mormânt al sufletului. Acum moartea fizică este inevitabilă. Trupul și sufletul nu mai sunt, s-ar putea spune, construite, nu se potrivesc.

Încălcarea poruncii lui Dumnezeu, după cuvintele Sfântului Atanasie, „i-a readus pe oameni la starea lor naturală”
(ειζ το κατα φυσιν επεστρεψεν). „Așa că, așa cum au fost creați din nimic, așa în ființa însăși, în timp, în toată dreptatea, să sufere stricăciune”. Căci creatura, adusă pe lume din neființă, există astfel deasupra abisului neantului, fiind mereu aproape de o cădere (*Despre Întrupare,* 4 și 5). „Vom muri și vom fi ca apa vărsată pe pământ, care nu se poate aduna” (2 Samuel 14:14). „Starea naturală” despre care vorbește Sfântul Atanasie este fluxul ciclurilor cosmice, care îl absorb cu tenacitate pe omul decăzut, iar această captivitate este un semn al degradării umane. Omul și-a pierdut poziția privilegiată în lumea creată. Cu toate acestea, catastrofa sa metafizică este doar o manifestare a relației sale distorsionate cu Dumnezeu.

IV.

„Eu sunt învierea și viața”

Întruparea Cuvântului a fost o adevărată manifestare a lui Dumnezeu. Mai mult, a fost o revelație a Vieții. Hristos este Cuvântul Vieții, ο λογοζ τηζ ζωηζ (1 Ioan 1:1). Întruparea însăși a reînviat parțial omul și i-a înviat firea. Nu numai că harul din belșug a fost revărsat asupra omului în Întrupare, dar firea sa a fost primită într-o uniune secretă, o uniune „după ipostas” cu Dumnezeu Însuși. Părinții Bisericii primare au văzut în unanimitate într-o astfel de realizare de către firea umană a comuniunii veșnice cu Viața Divină întreaga esență a mântuirii. „Ceea ce este unit cu Dumnezeu este mântuit”, spune Sfântul Grigore Teologul. Și ceea ce nu este unit nu poate fi mântuit deloc (*Epistola* 101, *către Cledoniu*). Acest gând a fost laitmotivul întregii teologii din primele secole: a Sfântului Irineu, a Sfântului Atanasie, a capadocienilor, a Sfântului Chiril al Alexandriei, a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Însă punctul culminant al Vieții Întrupate a fost Crucea, moartea Domnului Întrupat. Viața s-a revelat pe deplin în moarte. Acesta este paradoxul, misterul credinței creștine: viață în moarte și prin moarte, viață din mormânt, misterul mormântului însărcinat cu viață. Și creștinii se nasc din nou la viața adevărată, veșnică, doar trecând prin botez, moarte și îngropare în Hristos; se renasc cu Hristos în fontul baptismal (cf. Romani 6,3-5). Aceasta este legea imuabilă a vieții adevărate. „Ceea ce semeni nu prinde viață, dacă nu moare” (1 Corinteni 15,36). Mântuirea s-a împlinit pe Calvar, nu pe

Tabor, și chiar pe Tabor se vorbea despre Crucea lui Hristos (cf. Luca 9,31). Hristos *a trebuit* să moară pentru a da viață din belșug întregii omeniri. Această necesitate nu este din lumea aceasta. Acesta este probabil imperativul Iubirii Divine, imperativul ordinii stabilite de Dumnezeu. Și noi nu vom putea înțelege acest mister. De ce a trebuit adevărata viață să fie revelată în moartea Celui Care Însuși era „învierea și viața"? Singura explicație posibilă este că Mântuirea trebuia să fie o victorie asupra morții și a mortalității umane. Dușmanul suprem al omului era tocmai moartea. Răscumpărarea nu este pur și simplu iertarea păcatelor sau împăcarea cu Dumnezeu. Este eliberarea de păcat și moarte. „Pocăința nu duce în afara stării naturale (la care omul s-a întors după ce a păcătuit), ci doar pune capăt păcatelor", spune Sfântul Atanasie. Căci omul nu numai că a păcătuit, ci și „a căzut în stricăciune". Astfel, mila lui Dumnezeu nu putea permite „ca ființele raționale odată create și participanții la Cuvântul Său să piară și, prin stricăciune, să se întoarcă din nou la neexistență". Prin urmare, Cuvântul lui Dumnezeu s-a coborât și s-a făcut om, luând trupul nostru, pentru a „reda oamenilor care fuseseră prefăcuți în stricăciune din nou la nestricăciune și a-i învia din moarte, însușindu-și un trup și, prin harul învierii, distrugând moartea în ei ca mirișteа prin foc" (*Despre Întrupare,*6-8). Astfel, potrivit Sfântului Atanasie, Cuvântul s-a întrupat pentru a alunga „stricăciunea" din natura umană. Cu toate acestea, moartea este învinsă nu prin manifestarea Vieții într-un trup muritor, ci prin moartea voluntară a Vieții Întrupate. Cuvântul s-a întrupat de dragul morții în trup, subliniază Sfântul Atanasie. „În acest scop, Cuvântul s-a îmbrăcat într-un trup, pentru ca, găsind moartea în trup, să-l distrugă" (44). Sau, citându-l pe Tertulian, *forma moriendi causa nascendi est* (*De carne Christi* , 6). Principalul motiv al morții lui Hristos este mortalitatea umană. Hristos a murit, dar a biruit moartea și a învins mortalitatea și stricăciunea. El a reînviat moartea însăși. „Prin moarte a nimicit moartea." Prin urmare, moartea lui Hristos a fost, s-ar putea spune, dezvoltarea Întrupării. Moartea pe cruce este importantă nu ca moarte a Celui Neprihănit, ci ca moarte a Domnului Întrupat. Pentru a folosi formularea surprinzător de îndrăzneață a Sfântului Grigorie Teologul, „aveam nevoie de Dumnezeu întrupat și omorât, ca să putem învia" (*Omilia* 45, *despre Sfintele Paști* ,
28: εδεηθημεν θεου σαρκομενου και νεκρουμενου). Nu un om a murit pe Cruce. Hristos nu are o ipostază umană. Personalitatea Sa este divină, deși întrupată. „Căci nu un om neînsemnat a suferit și s-a luptat în isprava răbdării, ci Dumnezeu întrupat", spune Sfântul Chiril al Ierusalimului (*Predica catehetică* a 13-a , 6). Este corect să spunem

că Dumnezeu a murit pe Cruce, dar a murit numai în natura Sa umană (care, întâmplător, este „consubstanțială" cu a noastră). A fost moartea voluntară a Celui Care Însuși este Viața Veșnică. Desigur, aceasta este o moarte umană, o moarte „după firea umană", dar are loc în ipostaza Cuvântului, Cuvântul Întrupat. Și, prin urmare, duce la înviere. „Trebuie să fiu botezat cu botez" (Luca 12:50). Acest botez este moartea pe cruce și vărsarea de sânge: „Botezul muceniciei și al sângelui, cu care Însuși Hristos a fost botezat", crede Sfântul Grigorie Teologul (Omilia 37:17). Moartea pe Cruce ca botez al sângelui - aceasta este însăși esența tainei răscumpărătoare a Crucii. Botezul este purificare. Și Botezul Crucii a fost, s-ar putea spune, purificarea firii umane, care a urmat renașterii în Ipostasul Cuvântului Întrupat. A fost spălarea firii umane prin curgerea sângelui jertfelnic al Mielului Divin și, mai presus de toate, spălarea trupului, adică nu numai păcatele au fost spălate, ci și slăbiciunile omenești și chiar mortalitatea însăși. O astfel de purificare a fost o pregătire pentru învierea viitoare - purificarea întregii firi umane în persoana noului ei întâi născut mistic, „Ultimul Adam". A fost un botez al sângelui pentru întreaga Biserică și, mai mult, pentru întreaga lume. Să-l citățm încă o dată pe Sfântul Grigorie Teologul: „Curățirea nu este a unei mici părți din univers și nu pentru scurt timp, ci a întregii lumi și veșnică" (*Cuvântul*45:13). Domnul a murit pe Cruce. A fost o moarte reală, dar totuși nu chiar ca a noastră, fie și numai pentru că a fost moartea Cuvântului Întrupat, o moarte în Ipostasul indivizibil al Cuvântului care s-a făcut om, moartea firii umane „en-ipostasis". Aceasta nu schimbă proprietățile ontologice ale morții, dar acum capătă un alt sens. „Unitatea ipostasisului" nu a fost ruptă, nu a fost ruptă de moarte și, prin urmare, deși trupul și sufletul au fost separate unul de celălalt, au rămas totuși legate prin Dumnezeirea Cuvântului, de care nu au fost separate. În această „moarte nestricăcioasă" atât „stricăciunea", cât și „murirea" sunt depășite și, prin urmare, începe învierea. Însăși moartea Celui Întrupat semnifică învierea firii umane (Sfântul Ioan Damaschin, *O expunere exactă a credinței ortodoxe* , 3.27; cf. *Omilia din Sâmbăta Mare,* 29). „Astăzi Domnul nostru Iisus Hristos este pe cruce și noi sărbătorim", așa cum spune atât de direct Sfântul Ioan Gură de Aur (*Omilia „Pe cruce și tâlhar "*). Moartea pe cruce a fost o victorie asupra morții nu pentru că a fost urmată de Înviere. Este o victorie în sine. Învierea este doar rezultatul și manifestarea victoriei de pe cruce, care a avut loc imediat ce Dumnezeu-omul a adormit. „Tu mori, înviindu-mă..." După cum o descrie Sfântul Grigore Teologul: „El Își dă viața, dar are puterea să o ia înapoi, și vălul se rupe, căci se deschid ușile secrete ale raiului; se despică stâncile, morții înviază... El moare,

dând viață, distrugând moartea prin moartea Sa. Este îngropat, dar învie. Se pogoară în iad, dar scoate sufletele de acolo" (*Omilia* 41). Taina Crucii Învierii este onorata în mod special în Sâmbăta Mare, ziua coborârii în iad. La urma urmei, coborârea în iad este deja Învierea morților. Ca urmare a morții Sale, Hristos se unește cu morții, iar aceasta este o dezvoltare ulterioară a Întrupării. Iadul este lăcașul întunericului și al umbrei morții; este mai degrabă un loc al chinurilor nebunești decât al pedepsei meritate, un *„ șeol "* sumbru, un loc al deznădăjduirii fără speranță, abia atins de o rază slabă și alunecătoare a Soarelui care nu a răsărit încă, o rază a speranțelor și aspirațiilor care nu s-au împlinit încă. Acolo, s-a dezvăluit slăbiciunea ontologică a sufletului, pierzând, prin separarea în moarte, capacitatea de a fi o adevărată *entelehie* a trupului său - neputința naturii căzute, rănite. Și nu un „loc", ci o stare spirituală - „închisoarea duhurilor" (vezi 1 Petru 3:19). În *această* închisoare, în *acest* „iad", coboară Domnul și Mântuitorul. În întunericul morții palide, lumina nestinsă a Vieții - Viața Divină - a fost aprinsă. „Coborârea în Iad" este manifestarea Vieții în mijlocul disperării celor dizolvați de moarte; este *un triumf* asupra morții. „Trupul a murit nu din cauza slăbiciunii firii Cuvântului care locuise acolo, ci pentru nimicirea morții în el prin puterea Mântuitorului", spune Sfântul Atanasie (*Despre Întrupare,*26). Sâmbăta Mare este mai mult decât ajunul Paștelui. Este „Sâmbăta binecuvântată", *„ Sanctum Sabbatum "*, *requies Sabbati magni,* după cum spune Sfântul Ambrozie. „Căci aceasta este Sâmbăta binecuvântată, aceasta este ziua de odihnă, în care Fiul Unul-Născut al lui Dumnezeu a adormit de toate lucrările Sale" (stichera pentru Doamne, am strigat, Vecernia Sâmbetei Mari conform ritului ortodox). „Eu sunt Cel dintâi și Cel de pe urmă și Cel ce trăiește; și am fost mort și iată că sunt viu în vecii vecilor. Amin: și am cheile iadului și ale morții" (Apocalipsa 1:17-18). „Nădejdea nemuririi" creștinilor este întemeiată și susținută de această victorie a lui Hristos și nu de vreo abilitate „naturală" a omului. Mai mult, rezultă din aceasta că o astfel de speranță este condiționată de *un eveniment istoric,* adică o *manifestare istorică a Sa* ca Dumnezeu și nu de o structură sau proprietate originală a naturii umane.

În

Ultimul Adam

Moartea nu a fost încă abolită, dar neputința ei a fost deja demonstrată. „Da, murim în continuare ca înainte", spune Sfântul Ioan Gură de Aur, „dar moartea nu ne poate ține pentru totdeauna și, prin urmare, nu este moarte... puterea și esența morții este că mortul nu se poate întoarce la viață; dar dacă după moarte învie și, mai mult, primește o viață mai bună, atunci aceasta nu mai este moarte, ci pur și simplu un somn" (*Despre Epistola către Evrei,* Dis. 17:2: ου θανατοζ τουτο εστιν, αλλα κοιμησιζ). Sau, în cuvintele Sfântului Atanasie, „ca semințele aruncate în pământ, noi, fiind destrămați, nu pierim, ci, ca cele semănate, vom învia" (*Despre Întrupare,* 21). Vindecarea și reînnoirea „firii" umane a avut loc și, prin urmare, toți vor învia, *toți* vor fi înviați și plinătatea firii lor va fi redată *tuturor* , deși într-o formă transformată. De acum înainte, fiecare dezintegrare este temporară. Valea întunecată a iadului este distrusă de puterea Crucii dătătoare de viață. *Primul* Adam, prin neascultarea sa, a revelat și a realizat capacitatea înnăscută de moarte. *Al doilea* Adam, prin ascultare și puritate, a realizat capacitatea de nemurire, atât de complet încât moartea a devenit imposibilă. Sfântul Irineu face deja o analogie similară. Credința în Hristos ar fi zadarnică și inutilă fără speranța Învierii Generale. „Dar acum Hristos a înviat din morți, pârga celor adormiți" (1 Corinteni 15:20). Învierea lui Hristos este *un nou început* . Este o *„ făptură nouă "*, η καινη κτισιζ . S-ar putea spune chiar *un* început escatologic, ultimul pas pe calea istorică a Mântuirii [12] . Dar ar trebui să facem totuși distincția clară între vindecarea firii și vindecarea voinței. „Natura" este vindecată și reînviată prin forță, prin puterea măreață a milei atotputernice și atotcuceritoare a lui Dumnezeu. Sănătatea, ca să spunem așa, este „impusă" firii umane. Căci în Hristos *toată* natura umană („sămânța lui Adam") este în sfârșit curățită de imperfecțiune și mortalitate. Perfecțiunea dobândită își va juca cu siguranță rolul, se va manifesta cu siguranță în deplină măsură la momentul potrivit - în Învierea Generală, învierea *tuturor* : atât a celor drepți, cât și a păcătoșilor. Și, în ceea ce privește natura, nimeni nu va putea evita decretul împărătesc al lui Hristos, nimeni nu va putea rezista puterii atotcuprinzătoare a învierii. Totuși, *voința* omului nu poate fi vindecată prin poruncă. Voința umană trebuie *însăși* să tindă spre Dumnezeu. Trebuie să apară un sentiment voluntar și sincer de iubire și adorație reciprocă, trebuie să aibă loc o „convertire liberă". Numai în „sacramentul libertății" este posibilă vindecarea voinței umane. Numai printr-un astfel de efort liber omul intră în noua viață veșnică revelată de Hristos Isus. Renașterea spirituală are loc numai în condiții de libertate absolută, prin abnegație și dăruire față de Dumnezeu în

Hristos. Nicolae Cabasilas a subliniat insistent această diferență în excelenta sa lucrare *Despre viața în Hristos* . Învierea este „restaurarea naturii" (η®ναστ®σιζ φυσεωζ εστ⌊ν επανορθωσιζ), iar Dumnezeu o dăruiește gratuit. Împărăția Cerurilor, contemplarea lui Dumnezeu și unirea cu Hristos sunt plăcerea dorinței (τροφη εστ⌊ν τηζ θεληεωζ) și, prin urmare, sunt accesibile numai celor care doresc, iubesc și doresc. Nemurirea va fi primită de toată lumea, așa cum toată lumea se bucură de providența lui Dumnezeu. Nu depinde de noi dacă vom învia după moarte sau nu, așa cum nașterea noastră nu a depins de noi. Moartea și învierea lui Hristos aduc nemurire și nestricăciune tuturor în mod egal, căci fiecare persoană are aceeași natură ca Omul - Hristos. Dar nimeni nu poate fi forțat să dorească. Astfel, învierea este un dar universal și doar unii vor primi fericirea (*Despre viața în Hristos* II, 86-96). Și din nou drumul vieții apare ca o cale a lepădării de sine și a smereniei, a sacrificiului de sine și a arderii de sine. Trebuie să murim față de sine pentru a trăi în Hristos. Fiecare trebuie să săvârșească un act personal și liber de unire cu Hristos, Domnul, Mântuitorul și Răscumpărătorul, prin mărturisirea credinței, prin acceptarea iubirii, prin jurământul mistic de fidelitate. Cine nu moare cu Hristos nu poate trăi cu El. „Dacă nu suntem voitori prin El să murim de bunăvoie după chipul suferințelor Sale, atunci viața Lui nu este în noi" (Sfântul Ignațiu, *Epistola către Magnezieni,* 5; aici stilul lui Pavel este clar evident). Aceasta nu este doar o instrucțiune ascetică sau morală sau pur și simplu o amenințare. Este o lege ontologică a existenței spirituale și, mai mult, a întregii vieți. La urma urmei, întoarcerea sănătății omului capătă sens exclusiv în comuniunea cu Dumnezeu și în viața în Hristos. Pentru cei care se află în întuneric de nepătruns, pentru cei care s-au separat în mod deliberat de Dumnezeu, chiar și Învierea însăși trebuie să pară lipsită de temei și superfluă. Dar va veni - va veni ca „învierea condamnării" (Ioan 5:29 αναστασιζ τηζ κρισεωζ). Și va completa tragedia libertății umane. Ne aflăm cu adevărat în pragul neînțelesului și al neînțelegerii. *Apocatastaza* firii nu exclude liberul arbitru - voința trebuie să fie condusă din interior de iubire. Sfântul Grigore de Nyssa. El admite pe deplin ceva de genul unei convertiri generale a sufletelor în viața de apoi, când Adevărul lui Dumnezeu va fi revelat și va apărea cu o dovadă absolută și *irefutabilă.*Evidența. Aici se dezvăluie limitele viziunii elenistice asupra lumii. Pentru el, evidența are o influență decisivă asupra voinței, adică „păcatul" este pur și simplu „ignoranță". Conștiința elenului a trebuit să parcurgă un drum lung și dificil de ascetism, conservare ascetică și autotestare pentru a scăpa de iluziile intelectualiste și naivitate și a descoperi abisurile întunericului din

sufletele decăzute. Abia după câteva secole de lucrări ascetice, la Sfântul Maxim, găsim o nouă interpretare, regândită și profundă a apocatastazei. Sfântul Maxim nu credea în convertirea inevitabilă a sufletelor încăpățânate. El învăța despre apocatastaza naturală, adică despre restaurarea fiecărei persoane în plenitudinea naturii sale, despre manifestarea universală a Vieții Divine, care va deveni evidentă pentru toată lumea. Cu toate acestea, cei care în timpul vieții lor pământești au fost leneși în a se complace în pasiunile carnale, trăind „nefiresc", nu vor putea să se împărtășească cu această fericire veșnică. Cuvântul este Lumina care luminează mințile credincioșilor, dar cu focul judecății (τη καυσει τηζ κρισεωζ) îi arde pe cei care, prin dragostea pentru trupul lor, locuiesc în întunericul nopții acestei vieți. Diferența aici este între επιγνωσιζ și μεθεξιζ . „A recunoaște" nu înseamnă „a participa". Dumnezeu va fi într-adevăr în toți, dar numai în sfinți va locui „cu milă" (δια την χαριν), în timp ce în cei răi va fi „cu milă" (παρα την χαριν). Iar păcătoșii vor fi înstrăinați de Dumnezeu prin absența unei voințe hotărâte spre bine [13] . Avem din nou de-a face cu separarea *dintre fire* și *voință* . Prin Înviere, toată creația va fi regenerată, adică adusă la perfecțiune și incoruptibilitate absolută. Cu toate acestea, păcatul și răul sunt înrădăcinate în voință. Gândirea elenistică concluzionează de aici că răul este instabil și trebuie să dispară inevitabil de la sine, căci nimic din ceea ce nu este ocolit de voința lui Dumnezeu nu este veșnic. Concluzia creștinismului este exact opusul: există o voință inertă și încăpățânată, iar o astfel de încăpățânare nu poate fi vindecată nici măcar prin „Vindecarea universală". Dumnezeu nu face niciodată violență omului, ceea ce înseamnă că comuniunea cu Dumnezeu nu poate fi impusă unei persoane încăpățânate. În cuvintele Sfântului Maxim, „Duhul nu dă naștere unei voințe nedorite, ci El doar transformă voința doritoare spre îndumnezeire" (*Întrebări și răspunsuri către Talasie,* 6). Trăim într- *o altă* lume - a devenit diferită după Învierea răscumpărătoare a lui Hristos. Viața a fost revelată, Viața va triumfa. Domnul întrupat este al Doilea Adam în sensul deplin al cuvântului, iar în persoana Lui a fost pus începutul *unei noi* umanități. Acum nu numai „supraviețuirea" finală a omului este sigură, ci și realizarea în el a scopului lui Dumnezeu al Creației. Omul *este „făcut nemuritor".*El nu poate comite o „sinucidere metafizică" și să se șteargă din existență. Totuși, nici victoria lui Hristos nu impune „Viața veșnică" creaturilor care se opun. După cum spune Sfântul Augustin, pentru o creatură „a fi nu este același lucru cu a trăi" (*Despre Geneză, literalmente* , I, 5).

NOI

„Și viața veșnică”

În viziunea creștină asupra lumii, tensiunea dintre „dat” și „așteptat” este inevitabilă. Creștinii așteaptă cu nerăbdare „Viața veacului *viitor* ” , dar cunosc și Viața, o așteptare care a fost deja *împlinită:* „Căci Viața s-a arătat și noi am văzut-o și mărturisim și vă vestim Viața veșnică, care era la Tatăl și s-a arătat nouă” (1 Ioan 1:2). Aceasta nu este doar ***o*** *tensiune temporală* între trecut, prezent și viitor. Este o tensiune între *predeterminare* și *decizie* . Se poate spune că Viața veșnică *este oferită* omului, dar este sarcina lui *să o accepte* . Dacă „predeterminarea” divină va avea succes în raport cu o anumită persoană depinde de „hotărârea sa de a crede”, care constă nu în „a recunoaște”, ci în „a participa” sincer. Începutul vieții creștine este o naștere din nou prin apă și Duh. Și, mai presus de toate, este nevoie de „pocăință”, *μετανοια * - o schimbare interioară, secretă, dar completă. Simbolismul Sfântului Botez este complex și multilateral. În primul rând, însă, este vorba despre simbolismul morții și învierii lui Hristos (Romani 6:3-4). Este misterul învierii cu Hristos prin participarea la moartea Lui, înviind împreună cu El și în El la o viață nouă și veșnică (Coloseni 2:12; Filipeni 3:10). Numai fiind îngropați, creștinii pot învia împreună cu Hristos: „ *dacă* am murit împreună cu El, vom și trăi împreună cu El” (2 Timotei 2:11). Hristos *este cu adevărat* al Doilea Adam, dar oamenii trebuie să se nască din nou și să se unească cu El pentru a moșteni noua Lui viață. Sfântul Pavel a vorbit despre „asemănarea” morții lui Hristos (Romani 6:5 συμφυτοι ... τω ομοιωματι του θανατου αυτου). Totuși, „asemănarea” aici este mult mai mult decât o asemănare exterioară. Nu este doar un simbol sau o amintire. Pentru apostolul însuși, asemănarea consta în faptul că Hristos poate și trebuie să fie „înfățișat” în fiecare dintre noi (Galateni 4:19). Hristos este Capul, toți credincioșii sunt mădularele Lui, iar viața Lui locuiește în ei. Acesta este misterul lui Hristos Întregul - *totus Christus, Caput et Corpus* . Toți sunt chemați și fiecare este capabil să creadă și să fie hrănit prin credință și botez pentru a trăi în El. Prin urmare, botezul este o „renaștere”, ⲛⲉⲙⲥⲓ ⲛ̀ⲛⲓⲙ , o naștere nouă și plină de har în Duh. Potrivit lui Cabasila, botezul este începutul vieții binecuvântate în Hristos și nu doar viața (*Despre viața în Hristos* II, 95). Sfântul Chiril al Ierusalimului explică exhaustiv adevărata esență a întregului simbolism baptismal. Este adevărat, spune el, că în fontul baptismal ne „ facem asemănători” cu moartea și îngroparea și, experimentându-

le „simbolic”, ἀνομολομένων (δια συμβολου)., nu ne ridicăm din mormântul adevărat. Dar „asemănarea este în chip, dar mântuirea este în lucrul însuși”. Căci Hristos a fost cu adevărat răstignit, cu adevărat îngropat și cu adevărat înviat. „În lucrul însuși” este traducerea cuvântului grecesc οντωζ , un cuvânt care este chiar mai puternic decât simplul αληθωζ , „de fapt”. Subliniază semnificația extraordinară a morții și învierii lui Hristos, care au fost o realizare complet nouă. Acum El ne-a dat oportunitatea, participând „imitativ” la patima Sa (τη μιμησει ... κοινωνησαντεζ), de a primi „de fapt” mântuirea. Nu este doar „imitație”, ci și „asemănare”, το ομοιωμα . „Hristos a fost răstignit și îngropat în realitate, dar vouă vi s-a dat să experimentați răstignirea, îngroparea și învierea împreună cu El în asemănare”. Cu alte cuvinte, în botez, o persoană coboară „în mod misterios” în întunericul morții, dar totuși învie odată cu Domnul Înviat și trece de la moarte la viață. „Și tot ce este peste tine se împlinește după chip, pentru că ești chipul lui Hristos”, conchide Sfântul Chiril. Adică, toți sunt uniți prin Hristos și în Hristos, de unde și posibilitatea „asemănării” în sacrament (*Învățăturile Sacramentale* 2.4-5.7; 3.1). Sfântul Grigorie de Nyssa oprește, de asemenea, în detaliu acest subiect. Botezul are două aspecte: nașterea și moartea. Nașterea trupească este începutul existenței muritoare, al cărei sfârșit este stricăciunea. Este necesar să găsim o a doua naștere, nouă, care duce la viața veșnică. În timpul botezului, „prezența puterii lui Dumnezeu ridică ceea ce s-a născut în fire stricăcioasă la o stare nestricăcioasă” (*Marea Predică Catehetică* , 33). Aceasta se întâmplă prin imitație și asemănare, în împlinirea voinței Domnului. Numai urmându-L pe Hristos se poate trece prin labirintul vieții și se poate găsi ieșirea. „Căci voi compara calea umanității suferinde aflate sub paza veghetoare a morții cu rătăcirile în labirint.” Hristos a ieșit din el după trei zile de la moarte. În fontul baptismal, „se realizează o asemănare completă a ceea ce a făcut El”. Moartea este „înfățișată” de elementul apă. Și așa cum Hristos a înviat prin înviere, tot așa cel botezat, legat de El prin fire trupească, „imită învierea în a treia zi”. Aceasta este doar „imitație”, μιμησιζ , și nu „identitate”. În botez, o persoană nu este de fapt înviată, ci doar eliberată de corupția naturală și de inevitabilitatea morții. În cel botezat, „infinitatea rea a viciului” se dezlănțuie. El nu poate învia pentru că nu moare și rămâne în această viață pe tot parcursul sacramentului. Botezul este doar o umbră a învierii viitoare și, prin parcurgerea ritului, o persoană doar pregustă harul învierii generale din morți. Botezul este începutul, αρχη , iar învierea este sfârșitul și împlinirea, περαζ.; și tot ceea ce se întâmplă în Marea Înviere își are germenele în botez. Se poate spune că botezul este o

„asemănare a învierii", o „înviere omiomatică" (*Marea Predică Catehetică,* 35). De asemenea, trebuie amintit că Sfântul Grigorie a subliniat în mod special necesitatea păstrării și păzirii cu grijă a harului primit în botez. Căci acesta schimbă și transformă nu numai natura, ci și voința, care, cu toate acestea, rămâne absolut liberă. Și dacă sufletul nu este purificat și păzit printr-un efort liber de voință, atunci botezul nu va da roade. Transformarea nu se va realiza pe deplin, iar noua viață nu va fi percepută pe deplin. Aceasta nu supune harul baptismal sancțiunii omului - Harul coboară întotdeauna. Cu toate acestea, nu poate fi impus nimănui care este creat liber după chipul lui Dumnezeu - necesită consimțământul și răspunsul iubirii și voinței sinergice. Harul nu încălzește și nu înviorează sufletele retrase și încăpățânate, cu adevărat „moarte". Sunt necesare o mișcare contrară și o cooperare (40). Motivul pentru aceasta este tocmai faptul că botezul este o moarte misterioasă cu Hristos, o comuniune cu suferința Sa voluntară și cu dragostea Sa jertfelnică, care nu se poate întâmpla decât liber. Astfel, botezul, asemenea unei icoane sacre vii, reflectă și înfățișează moartea lui Hristos pe Cruce. Botezul este simultan moarte și naștere, îngropare și „baia renașterii", λουτρον τηζ παλιγγενεσιαζ . „Un timp pentru a muri și un timp pentru a te naște", după cum spunea Sfântul Chiril al Ierusalimului (*Misterul Misterelor* 2.4). Același lucru este valabil și pentru toate sacramentele. Toate sacramentele au fost instituite tocmai pentru a le permite credincioșilor să „participe" la moartea răscumpărătoare a lui Hristos și, prin urmare, să primească harul învierii Sale. Sacramentele subliniază și demonstrează semnificația extraordinară, universală a jertfei și victoriei lui Hristos. Aceasta a fost ideea principală a lucrării lui Nicolae Cabasilas *Despre viața în Hristos,* care a rezumat superb întreaga învățătură despre sacramentele Bisericii Răsăritene. „Din acest motiv suntem botezați, ca să murim prin moartea Lui și să înviem prin învierea Lui; suntem unși, ca să devenim părtași cu El la ungerea împărătească a îndumnezeirii. Când ne hrănim cu Pâinea preasfântă și bem Paharul Divin, ne împărtășim cu chiar acel trup și cu chiar acel sânge pe care le-a primit Mântuitorul și astfel suntem uniți cu Cel care S-a Întrupat pentru noi și a fost îndumnezeit, a murit și a înviat... Botezul este naștere, smirna este cauza acțiunii și a mișcării în noi, iar pâinea vieții și paharul mulțumirii sunt mâncare și băutură adevărată" (*Despre viața în Hristos)*II, 3,4,6). Toate sacramentele Bisericii conțin diverse simboluri prin care Crucea și Învierea sunt „simulate" și înfățișate. Acest simbolism este realist. Simbolurile nu ne amintesc pur și simplu de ceva ce a avut loc „în trecut" și a dispărut de mult. Ceea ce s-a

întâmplat „în trecut" a dat naștere „Veșnicului". Toate simbolurile sacre reprezintă în sine și prin sine adevărata Realitate, pe care o dezvăluie și o transmit în mod absolut adecvat. Acest simbolism sacru este încununat de marele Mister al Sfântului Altar. Euharistia este inima Bisericii. Este Sacramentul Răscumpărării în sensul său cel mai înalt. Este mai mult decât o „similitudine" sau o simplă „aducere aminte". Este Realitatea însăși, simultan ascunsă și revelată în Sacrament. Euharistia este „Sacramentul perfect și final (το τελευταιον μυστηριον)", spune Cabasilas, „este imposibil să-l extindem mai departe, este imposibil să adăugăm mai mult". Este „limita vieții", ζωηζ το περαζ . „După Euharistie nu există nimic altceva spre care să tindem, dar oprindu-ne aici trebuie să încercăm să învățăm cum să păstrăm această comoară până la sfârșit" (*Despre viața în Hristos* IV, 1,4,15). Euharistia este *însăși* Cina Mistică , care are loc, s-ar putea spune, iar și iar, dar, în ciuda acestui fapt, nu se repetă. Căci, săvârșind-o de fiecare dată, nu pur și simplu „reprezentăm", ci, de fapt, *ne alăturăm aceleiași* „Mâncă Mistică", creată o dată (și *pentru totdeauna*) de Însuși Marele Preot Divin ca prag și început al Jertfei voluntare a Crucii. Și adevăratul Preot al fiecărei Euharistii este cu siguranță Însuși Hristos. Sfântul Ioan Gură de Aur a afirmat în repetate rânduri acest lucru: „Credeți, așadar, că și acum se sărbătorește aceeași cină la care El Însuși s-a așezat. Una nu se deosebește cu nimic de cealaltă" (*Despre Matei,* Omilia L, 3). „Acțiunile acestei taine nu sunt săvârșite prin putere omenească. Cel care le-a săvârșit atunci, la acea cină, le săvârșește și acum. Noi ocupăm locul de slujitori, dar Hristos Însuși sfințește și transformă darurile... Aceasta este aceeași masă pe care a oferit-o Hristos și nimic mai puțin. Nu se poate spune că Hristos săvârșește una, iar omul pe cealaltă; Hristos Însuși le săvârșește pe amândouă. Acest loc este aceeași cameră de sus unde a fost El cu ucenicii" (*ibid.,* omilia LXXXII, 5). Aceasta este o chestiune de importanță primordială. Cina cea de Taină a fost aducerea unei jertfe - jertfa Crucii. Jertfa continuă până în zilele noastre. Hristos este încă Marele Preot al Bisericii Sale. Taina este aceeași, Preotul este același și Masa este aceeași. Să ne întoarcem încă o dată la lucrările lui Cabasila: „După ce S-a oferit și S-a jertfit o dată pentru totdeauna, El nu încetează slujba Sa veșnică, săvârșind-o pentru noi și va fi întotdeauna mijlocitorul nostru înaintea lui Dumnezeu" (*Interpretarea Sfintei Liturghii,*23). Puterea înviată a morții lui Hristos se manifestă pe deplin în Euharistie, care este „medicamentul nemuririi, nu numai că păzește de moarte, ci și dăruiește viața veșnică în Isus Hristos", conform cuvântului Sfântului Ignațiu (*Către Efeseni,* XX.2: πηαρμακον αθανασιαζ, αντιδωτοζ του μη αποθανειν,

αλλα ζην εν ' Ιησου Χριστω). Este „Pâinea și Paharul ceresc al vieții”. Această Taină teribilă devine pentru credincioși „logodna Vieții Veșnice”, tocmai pentru că moartea lui Hristos însăși a fost deja un Triumf și o Înviere. În Euharistie, începutul și sfârșitul sunt unite: amintirea evenimentelor din Evanghelie și profețiile Apocalipsei. Este *sacramentum futuri* , pentru că este *amintirea (anamnesis) Crucii.* Euharistia este sacramentul presentimentului și anticipării Învierii, „chipul Învierii” (ο τυποζ τηζ αναστασεωζ - o expresie a rugăciunii pentru consumarea Sfintelor Daruri din Liturghia Sfântului Vasile cel Mare). Doar „chip” nu pentru că este un simplu simbol, ci pentru că istoria Mântuirii continuă, iar noi trebuie să așteptăm, „să privim cu *nerăbdare viața veacului viitor* ”.

VII.

Creștinii, ca și creștini, nu ar trebui să creadă în teorii filozofice ale nemuririi. Ei ar trebui să creadă în Învierea Generală. Omul este o creatură. Își datorează însăși existența lui Dumnezeu. Existența umană nu este necesară. Este un har al lui Dumnezeu. Dar Dumnezeu l-a creat pe om pentru existență, adică pentru eternitate. Eternitatea poate fi atinsă și găsită doar în unirea cu Dumnezeu. Încălcarea acestei unități subminează, deși nu întrerupe, existența umană. Moartea și mortalitatea umană mărturisesc unitatea ruptă, singurătatea omului, înstrăinarea sa de sursa și scopul existenței sale. Cu toate acestea, acțiunea decretului creator *continuă* . Unitatea este restaurată prin Întrupare. Viața este revelată din nou în umbra morții. Întrupatul este Viață și Înviere. Întrupatul este Cuceritorul Morții și al Iadului. El este Întâiul Născut al Noii Creații, Întâiul Născut al Morților. Moartea fizică a omului nu este un „fenomen natural” separat, ci mai degrabă un semn prevestitor al tragediei originale. „Nemurirea” „sufletelor” fără trup nu rezolvă problema umană. Și „nemurirea” într-o lume lipsită de Dumnezeu, „nemurirea” fără Dumnezeu sau „în afara lui Dumnezeu”, se transformă imediat în chin veșnic. Creștinii, ca și creștini, se străduiesc să obțină ceva mai mare decât nemurirea „naturală”. Ei aspiră la unirea infinită cu Dumnezeu, adică, în expresia uimitoare a primilor Părinți, la *îndumnezeire* (theosis). Nu este nimic „naturalist” sau panteist în aceasta. Îndumnezeirea este numită o comuniune strânsă, secretă a personalităților umane cu Dumnezeul cel Viu. A fi cu Dumnezeu înseamnă a rămâne în El, devenind părtaș la perfecțiunea Sa. „Așadar, Fiul lui Dumnezeu s-a făcut fiu al omului, pentru ca omul

să devină Fiu al lui Dumnezeu" (Sfântul Irineu, *Împotriva ereziilor* III, 10.2). În El omul este unit cu Dumnezeu pentru totdeauna. În El este Viața noastră Veșnică. „Noi însă toți, cu fața descoperită, privim ca într-o oglindă slava Domnului și suntem schimbați în același chip al Lui, din slavă în slavă, precum prin Duhul Domnului" (2 Corinteni 3, 18). Și la sfârșitul timpurilor, întreaga creație va intra în Sâmbăta Binecuvântată, adevărata „Zi de Odihnă", misterioasa „A Șaptea Zi a Creației", când va veni Învierea Generală și „Veacul Viitor".

Articolul „ *Nemurirea* " sufletului a apărut pentru prima dată sub titlul „Învierea vieții" în *Bulletin of Harvard University Divinity School,* XLIX, nr. 8 (aprilie 1952), 5-26. Traducerea se bazează pe *The Collected Works of Georges Florovsky* , vol. 3, *Creation and Redemption* , Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts, 1976.

[1] *Spiritul filosofiei medievale* (ediția a 2-a, Paris, 1944), p. 179.

[2] *Agape și Eros: Istoria ideii creștine de iubire* (Londra, 1938), II:I, pp. 64 și urm.

[3] Autorul este de obicei menționat ca fiind Joseph (sau John) Pitts, despre care însă nu se știe nimic. Numele său apare în cataloage vechi (de exemplu, ale Muzeului Britanic etc.) și bibliografii. Titlurile cărților sunt prea lungi pentru a fi redate aici în întregime. Ambele cărți au fost tipărite în 1706. Dodwell și-a apărat punctul de vedere în lucrarea *„ A Preliminary Defence of the Epistolary Discourse, Concerning the Distinction between Soul and Spirit"* (Londra, 1707). Se pare că Dodwell și-a luat punctul de plecare de la Sfântul Irineu; cf. *Dissertationes in Irenaeum, auctore Henrico Dodwello,* A. M., etc., Oxoniae, 1689, pp. 469 și urm. Mă ocup de întreaga discuție într-un alt articol de-al meu, *„ The Problem of Man in English Theology and Philosophy of the Seventeenth Century",* în curs de apariție.

[4] Gilson, 179 de ani, Nicaragua

[5] A.E. Taylor, *Platon: Omul și opera sa* , p. 176; cf. J. Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinite,* or. II (Paris, 1928), p. 635 și următoarele.

[6] Cf. articolul meu „Ideea de creație în filosofia creștină”, *The Eastern Churches Quarterly,* VIII, număr suplimentar: Nature and Grace, 1949; vezi și Gilson *op. cit.,* cap. IV: „Les etres et leur contingence”, pp. 63 și următoarele.

[7] Gilson, *Dumnezeu și filozofie,* 1941, p. 52.

[*] Reflecții similare pot fi găsite în tradiția patristică, de exemplu, la Sfântul Efrem Sirul. La început, el afirmă pur și simplu libertatea comenzii creatoare: „Cauza atâtor frumuseți nu este forțată; altfel ar fi opera altcuiva, și nu a lui Dumnezeu; pentru că necesitatea exclude arbitrariul.” Apoi, Sfântul Efrem ajunge la legătura directă a acestei libertăți cu problema coeternității creației cu Creatorul: „El a avut propria Sa voință, nesupusă necesității, și nu a creat creaturi coeterne cu Sine... Căci acțiunea Lui nu a fost din necesitate; altfel creaturile ar fi coeterne cu El.” (*Mustrare către Sine și Spovedanie,* Sfântul Efrem Sirul, „Creații”, vol. 1, Moscova, 1993, pp. 163-164) - *Nota traducătorului.*

[7a] Se poate pune însă la îndoială credibilitatea traducerii (realizată de Cassiodor).

[8] O înregistrare a conversației dintre Atanasie Caravella, episcop de Hyères, și Neofit Patellarius, mitropolit al Cretei, cu participarea lui Panagiotis Nicousius, faimosul dragoman de la Poartă, care a ajutat la publicarea „Confesiunii Ortodoxe” a lui Petru Mogila în Olanda și a Actelor Sinodului de la Ierusalim din 1672, a fost publicată de Arhimandritul Arsenie (Ivascenko). „Descrierea manuscrisului găsit în biblioteca Mănăstirii Muntelui Sinai” *Christian Reading,* 1884, iulie-august, pp. 181-229.

[9] Această idee este dezvoltată frumos de Hermann Schultz în cartea sa instructivă *Die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit* (Göttingen, 1861).

[10] Londra: SPCK, 1951

[10a] *Op. cit.,* p. 70. În ritul răsăritean, pasajul din Ioan 1:1-17 se citește de Paște și nu de Crăciun (ca în Occident).

[11] Slujba de înmormântare, stihiră pentru stihira binecuvântată, cu voce proprie.

[12] În Noul Testament, cuvântul καινοζ nu denotă atât ceva *nou* , cât ceva *final,* „referitor la scopul final". De-a lungul textului, cuvântul are în mod evident un sens escatologic. Cf. articolul lui Behm *sub voce* în Worterbuch al lui Kittel , III, 451 și următoarele.

[13] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Întrebări și răspunsuri către Talasie,* întrebarea 39, art. 3; *Capit. quinquies cent.* II, 39. Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie: Maximus der Bekenner* (Freiburg i/Br., 1941), 367 și următoarele (sau ediția franceză, Paris, 1947, pp. 265 și următoarele). Din păcate, interpretarea lui Balthasar este, ca să spunem așa, incompletă.